

Cultura y futuro

Culture and future

DAVID GUZMÁN / STEPHANY VARGAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

periodistadg@gmail.com / svve94@gmail.com

Resumen: este artículo indaga en los conflictos de la cultura ecuatoriana. Basándose en las nociones de Williams, Weber y Echeverría reflexiona sobre la búsqueda de una identidad nacional en oposición a una herencia colonial todavía presente. Establece una relación entre este conjunto de problemáticas y los fundamentos conceptuales de los proyectos de la revolución ciudadana, elaborados para los periodos 2009-2013 y 2013-2017. A partir de este análisis se plantea una interpretación en torno a las dificultades para reconocer la actualidad del legado colonial y concebir una cultura propia, y por lo tanto, una visión del porvenir.

Palabras clave: cultura, nacional, colonial

Abstract: This article explores the conflicts of Ecuadorian culture. Based on the notions of Williams, Weber and Echeverría reflects on the search for a national identity in opposition to a colonial legacy still present. Establishes a relationship between this set of problems and the conceptual underpinnings of the projects of citizen revolution generated for the periods 2009-2013 y 2013-2017. From this analysis an interpretation about the difficulty recognizing today's colonial legacy, and develop its own culture, and therefore, a vision of the future arises.

Key words: Culture, National, Colonial



Introducción

Por cultura se entiende “el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna por igual mi pensamiento más elevado y los gestos más simples de mi existencia cotidiana” (Frinkelkraut en Adoum, 2000: 118). Por lo tanto, el objeto de estudio de la cultura es un conjunto de visiones propias de un pueblo, sus ideas más complejas y sus acciones más sutiles. Para comprender este conjunto de expresiones, Weber señala que el método de estudio se encuentra más cerca de la filología que de la historia: “[...] en la medida en que se busca una comprensión de los síntomas de su manera de concebir la vida, más que una narración de sus acciones [...]” (2006: 28). De tal forma que las actitudes de un pueblo son parte de su cultura: su manera de concebir la vida abarca los grandes y los pequeños hechos, lo mismo que sus creaciones espirituales, sus instituciones políticas y sociales, su organización económica; es decir, una cultura es una variante particular de lo humano, con identidad propia con respecto a otras variantes. Parafraseando a Wittgenstein, podríamos decir que los límites de una cultura, o un lenguaje, son los límites de un mundo.

Si la cultura es una forma consciente e inconsciente de concebirnos, sólo los pueblos que han sufrido procesos de colonialismo se interrogan por su cultura, o por su identidad (Adoum, 2000: 117). Es decir, que los pueblos cuya vida espiritual ha sido suplantada por otra —que resulta funcional a la potencia colonizadora— se ven en la necesidad de recuperar su manera de concebir la vida, o de crear una forma propia de expresar su particularidad, de acuerdo a sus necesidades.

En las sociedades es motivo de orgullo saberse partícipe de una cultura, pero para aquellas que han experimentado un proceso de colonización se impone la necesidad de recuperar una identidad autónoma. Este proceso de recuperación es difícil, y en último término imposible ya que en el caso de América Latina, y más concretamente del Ecuador, la novedad de una cultura mestiza no permite una identificación cabal con el pasado prehispánico ni con el Imperio español. El mestizo es personaje de dos mundos que aún hoy se desencuentran, provocando un sentimiento de orfandad.

Pero si existe un sentimiento de desarraigo es evidente también la novedad de nuestra cultura, que todavía hoy no ha sido considerada en su radical diferencia. Ilustres americanos intentaron establecer un diálogo de civilizaciones que sirviera de fundamento a la nueva sociedad —como el Inca Garcilaso de la Vega, y en nuestra época los indigenistas, neoindigenistas y tropicalistas—. Estas tentativas por suscitar un intercambio enriquecedor provocan muchas veces lo que podríamos llamar monólogos impostados o “conversaciones a gritos”, donde los interlocutores no se escuchan. Un ejemplo de ese monólogo impostado parece reflejarse en el primer plan del *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* de 2009-2013, en el que se planteaba, con buena

lógica, un rechazo al colonialismo, pero en el que también se indicaba una sustitución del modelo de desarrollo por otro de Buen Vivir, sin que sepamos exactamente cómo aplicar la noción de Buen Vivir¹. Mientras que en el plan de 2013-2017 se reemplaza la noción del Buen Vivir por la de Socialismo. Es decir que mientras en el primer plan se adoptaba una posición que podríamos llamar de indígenas modernos, en el segundo se apuesta por una concepción totalmente europea. Del buen vivir al socialismo existe de por medio un proceso colonial que todavía no comprendemos bien porque desconocemos su historia y seguimos inmersos en él (Adoum, 2000: 120).

No somos indígenas, tampoco europeos, entonces, ¿qué somos? A lo largo de este ensayo discutimos las posibles respuestas a esta pregunta, intentando una reflexión a partir de textos que se han convertido en clásicos de análisis de nuestra cultura y de los programas de planificación nacional.

Aproximaciones a la cultura

Para comprender las posibilidades de interpretación de lo que significa un modelo civilizatorio o cultural, creemos pertinente apoyarnos en tres filósofos que reflexionaron ampliamente sobre la modernidad: Raymond Williams, Max Weber y Bolívar Echeverría.

Para Marx el modo de producción define los valores de una cultura, sus ideas, su vida práctica y espiritual. Raymond Williams señala que Marx buscaba reflexionar sobre las relaciones concretas que se establecen en una sociedad, y por lo tanto no cabe separar las relaciones de tipo económico de las que se refieren al ámbito de la ley, la política o la religión. Esto es, que al hablar de modo de producción, a lo que nos referimos es a un conjunto de formas materiales, diversas, que van de la economía a la religión, y que no obstante sus diferencias, se encuentran interrelacionadas. En torno a lo ficticio de esta dependencia de lo político, social, artístico de lo económico, escribe Williams:

Los analistas ortodoxos comenzaron a pensar en «la base» y en «la superestructura» como si fueran entidades concretas separables. Con esta perspectiva, perdieron de vista los verdaderos procesos—no las relaciones abstractas, sino los procesos constitutivos— cuya acentuación debió haber sido función especial del materialismo histórico. (1980: 5)

Estos procesos constitutivos implican una relación de interdependencia entre los diversos aspectos de lo que significa una cultura, es decir, entre sus características de orden económico y aquellas de orden político, religioso o

¹ El Plan Buen Vivir es una guía para las políticas gubernamentales y es elaborado por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. Más adelante trataremos del concepto de Buen Vivir.

artístico. No existiría la pretendida dependencia de la superestructura ideológica con respecto a la base.

La supuesta determinación económica es criticada por Williams, en la medida en que la vida económica y social es producida por seres humanos, y aunque existen limitaciones concretas objetivas, el proceso de recreación de la cultura no es una abstracción, sino que depende de los hombres. Williams plantea una crítica a esta especie de fatalismo, señalando la importancia del proceso constitutivo:

Por lo tanto, la «sociedad» nunca es solamente una «cáscara muerta» que limita la realización social e individual. Es siempre un proceso constitutivo con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas y que, para asumir la verdadera dimensión de lo «constitutivo», son internalizadas y convertidas en «voluntades individuales». (1980: 9)

Tras la crítica a la determinación de orden economicista, a esta “cáscara muerta”, Williams habla de la sobredeterminación como un conjunto de posibilidades de influir sobre el proceso social. Esta sobredeterminación implica un análisis de lo que significa la producción, en tanto Williams plantea que por producción cabe entender todas las formas de relación social, y no solamente las que se refieren al plano económico, o de forma mucho más reducida, a la industria. Williams señala que, a pesar de que ciertas actividades —como aquellas de orden estético o religioso— parecen encontrarse fuera del marco capitalista de reproducción social, aún estas son parte de un conjunto de fuerzas que influyen en la vida social. Y en las sociedades de capitalismo avanzado estas también pasan a convertirse en mercancía. Pero aún antes de concebirlas como mercancía, Williams muestra cómo las instituciones y prácticas de la vida social, sin ser de carácter fundamentalmente económico, forman parte de un modo de producción específico. En cierta forma, Williams establece una relación de igualdad entre la estructura (económica, social, política) y el proceso (que es fundamentalmente histórico, imprevisible). Dice el autor:

El orden social y político que mantiene un mercado capitalista, como las luchas sociales y políticas que lo crearon, supone necesariamente una producción material. Desde los castillos, palacios e iglesias hasta las prisiones, asilos y escuelas; desde el armamento de guerra hasta el control de la prensa, toda clase gobernante, por medios variables aunque siempre de modo material, produce un orden político y social. Estas actividades no son nunca superestructura. Constituyen la necesaria producción material dentro de la cual, en apariencia sólo puede ser desarrollado un modo de producción autosubsistente. (1980: 13)

Dentro de este conjunto de creaciones culturales, de un orden social y político, además de económico, Williams se refiere a aquellas destinadas a producir formas de dominación, y apoyándose en Gramsci, trata el concepto de hegemonía, como la ideología que una clase impone sobre otra. Por hegemonía, dice Williams, cabe entender un proceso conflictivo en el que se impone una cultura sobre un grupo determinado.

La noción de cultura que Williams discute, apoyándose en Marx, tiene puntos de contacto con la que es objeto de reflexión por parte de Weber. El aspecto en común más evidente es el de concebir la cultura en relación con la libertad: para Weber los seres humanos históricos son responsables en tanto son libres. Una idea que está latente en el Marx de Williams. Pero a diferencia del Marx que Williams rescata, para Weber la cultura se encuentra orientada a la búsqueda de la acción significativa, o de lo que él denomina valores. Dice Weber: “La comprensión cultural puede referirse a hechos singulares como tipos representativos de una idea abstracta, o a los hechos como parte de una acción que demanda una interpretación” (2006: 24).

Weber parte de la necesidad de distinguir las motivaciones subjetivas de las acciones, es decir, de inscribir los hechos históricos en el terreno de la reflexión en torno al sentido. Porque si la historia está dedicada a buscar las causas de los acontecimientos, esos acontecimientos, esos hechos eficaces, se encuentran sometidos a una serie de influencias de distinto orden que el autor identifica con el ámbito de la cultura.

Para Weber la acción significativa se concreta en lo que él denomina “tipos ideales”, que se convierten en “rasgos característico de la vida espiritual de ese medio” (2006: 29). En las sociedades modernas que son objeto de su estudio, Weber va a referirse a la acción racional como expresión de la acción significativa.

Esta acción racional, o cualquier acción significativa, va a apoyarse en lo que Weber denomina búsqueda de sentido: el sentido no es propiamente un concepto, según el autor, sino un sentir y, en su forma más específica, la conciencia de un deber (2006: 34). La tarea de la interpretación consiste justamente en convertir en concepto aquello que se plantea como sentir o como deber. Dice Weber: “En la medida en que el análisis interpretativo caracteriza determinadas épocas culturales, determinadas personalidades u objetos singulares, [...] ella está al servicio de la construcción histórica de conceptos” (2006: 44).

Para Weber, la selección de lo que como sociedad se considera valioso se apoya en la presuposición, es decir, es una forma aceptada de devenir histórico. Una perspectiva de acción y de reflexión que tiene valor por sí misma y que Weber denomina axiológica. Para Weber, el terreno de la cultura es el de la creencia, la mitología, y en un sentido más amplio, el de la religión.

En consonancia con lo que Weber señalaba sobre la acción significativa como fundamento de la cultura, Echeverría distingue al proceso semiótico

como posibilidad de recreación del mundo de lo humano. No obstante, el hombre y el animal comparten su capacidad para interpretar y reproducir signos, con la salvedad de que en el hombre la lectura de los signos puede ser creativa, es decir, “[...] lo humano no puede afirmarse de otra manera que no sea en una concreción que lo diversifica y multiplica” (1995: 134).

Esta posibilidad semiótica de recreación es la que da sentido a la vida humana, el aura que dota de significado a un conjunto de hechos que, caso contrario, resultarían aleatorios. Al tratar sobre su concreción histórica, sobre la particularidad de cada cultura en el tiempo, Echeverría recurre a una comparación, la de lengua y habla, en donde la lengua vendría a ser un código universal que un hablante histórico reproduce como habla en un momento específico. El modo en que se llevan a cabo estos procesos representa la manera en que el individuo se ve a sí mismo, lo que aspira ser y lo que no quiere abandonar en una circunstancia concreta. Siguiendo esta lógica, el mismo autor amplía su explicación sobre la definición de cultura, diciendo que los fenómenos de trans-culturación son permanentes en todas las sociedades que han de permanecer en el tiempo. La vida social sufre un proceso de modificación concurrente de determinados elementos que pueden ser modificados, en donde no existiría una identidad como tal, sino un conjunto coherente de formas determinadas por su constante reinvenición. Según Echeverría, si existiría un instante originario de una cultura, este se refiere al momento de creatividad en el que el hombre pasa a un nivel distinto de lo animal. Echeverría se refiere a este carácter original como una aventura traumática,

[...] y en ese sentido inconclusa, repetida en innumerables versiones, de acuerdo a las circunstancias, que deja marcada para siempre en la particularización de lo humano aquella serie de experiencias en las que su fundamento animal (las pulsiones del cuerpo humano y de su territorio) debió ser forzado a vivir de una nueva manera, sacado de su orden y su medida espontáneos: reprimido, por un lado, y excitado, por otro”. (1995: 138)

Adicionalmente, el autor rescata con su análisis del “proceso propiamente político” el concepto aristotélico del *zoon politikon*, ya que el discurso político moderno (que nos diferencia de los animales) estaría cargado de herramientas que moldean la cultura, haciendo que lo abstracto se vuelva emblema de los productos concretos que se generan como sociedad. Esto se evidencia claramente en la formación de las instituciones de la sociedad, en donde la cultura es el “ghost in the machine”, en palabras de Koelster, que dirige su funcionamiento. En un nivel similar de importancia al del proceso político se encuentran el discurso y el ritual erótico, que hacen posible la reproducción humana.

Echeverría distingue cuatro formas distintas en que se plantea la cultura moderna: realista, clásica, romántica y barroca. Es precisamente esta última la que nos interesa, ya que, según el autor mexicano-ecuatoriano, el *ethos* barroco es el que mejor logra describir la realidad cultural latinoamericana. El problema con las culturas latinoamericanas es que se sostienen en base a una realidad efectiva y otra potencial que parecen nunca encontrarse. El *ethos* barroco —el filósofo entiende la noción de *ethos* como refugio, entre otras acepciones— implica una condición paradójica, que incluye a dos opuestos que mutuamente se excluyen, y que apuesta por una solución “hacia adelante”, en busca de lo que Echeverría llama el tercero excluido. Lo efectivo vendría a ser el encuentro entre el mundo europeo y el prehispánico, que mutuamente se excluyen, mientras lo potencial vendría a estar representado por la novedad del mestizaje.

El autor se aleja de las interpretaciones racistas o biológicas del mestizaje, y se apoya en la semiología y en una lectura histórica que trata de identificar el momento en el que el mestizaje aparece como tal en la historia latinoamericana. Por lo tanto, el mestizaje obedece a un proceso de codigofagia, de destrucción y reconstitución de códigos, que tuvo lugar a partir del siglo XVII, como recreación de la cultura en clave barroca, cuyas características comparte con el arte barroco: decoración absoluta, simulación, escapismo. La cultura barroca responde a estas características que se encuentran en el arte, y que implican una serie de comportamientos singulares e instituciones específicas.

Tanto los conceptos de Marx (de la lectura que Williams hace de Marx) como las nociones de Weber y las de Echeverría sirven como aproximaciones teóricas a lo que consideramos una cultura nacional, que vamos a tratar a continuación.

La cultura nacional como problema

Lejos de ser universal, toda cultura se concibe dentro de un marco limitado, un territorio y una época propios. La cultura moderna —que para Wallerstein es sinónimo de desarrollo, o de capitalismo— es producto del Renacimiento. Concebir esta cultura europea, esta vida material y espiritual con coordenadas propias, como una cultura universal, se convierte en una cuestión problemática. Existen dos factores que median en la universalización de lo moderno: el primero, concebir y aceptar esta cultura europea como una cultura universal por parte de quienes no pertenecemos a ella. El segundo, quererla expandir por parte de quienes si pueden reclamarla como suya. La conquista y colonización de América constituyen el primer episodio de expansión de esta modernidad; un segundo momento responde a la expansión de las potencias centrales en Asia y África, y a la configuración de un orden neocolonial en América Latina. Un último momento se refiere a la intervención

en los países ya independientes a través de medios e instituciones del sistema internacional.

La imposición de la modernidad como cultura universal fue cuestionada y rechazada por los procesos de descolonización, y aunque estos procesos suscitaron la creación de nuevas naciones, la modernidad en tanto cultura sigue siendo un modelo predominante.

¿Por qué a pesar de la independencia política persiste una dependencia cultural, o civilizatoria? En el caso de los pueblos con una tradición cultural muy antigua el reencuentro con su pasado suscita experiencias de reconstitución, en las que se adapta la modernidad a una forma renovada de la cultura nacional. O produce fenómenos de arcaísmo y de aislamiento, como sucede con los pueblos andinos y amazónicos. En el caso de los pueblos nuevos, como los denomina Darcy Ribeyro, el problema de concebirse a sí mismos por fuera de la modernidad europea suscita vacilaciones, indefiniciones totalmente explicables en la medida en que estos pueblos mestizos carecen de un pasado con el cual encontrarse. La herencia del pasado cabe entenderse como una sobredeterminación, en la terminología que da Williams al conjunto de factores que influyen en una sociedad.

Escribe Agustín Cueva sobre este desencuentro que da lugar a la cultura mestiza:

La cultura colonial hispánica es una totalización ilusoria sin sustrato real, mientras que la heteróclita realidad americana es un sustrato sin totalizar; ésta, una inercia relativa, aquella una aberración. Y entre las dos, ningún esfuerzo existe para tender un puente que asegure un comercio real. El mestizaje racial había comenzado ya, pero el cultural ni se anuncia aún; hay una lucha denodada entre una ideología que mantiene en jaque a la realidad y una realidad que pone permanentemente en jaque a la ideología. (2008: 143)

La reflexión que podemos plantear a partir de esta cita de Cueva es que la sobredeterminación a la que se refiere Williams, el conjunto de factores concretos que dan lugar a una cultura, se evidencia en el mundo colonial hispánico como abstracción, como evasión, sin relaciones concretas. Mientras la heteróclita realidad americana vendría a ser un territorio por fuera de la sobredeterminación, un conjunto de realidades ajenas, invisibles a la cultura dominante. El sistema colonial hispánico resulta fallido, o defectuoso en tanto se mantiene en el territorio de la ideología, o de la abstracción, y el sistema cultural prehispánico permanece en una “inercia relativa”, arcaico, o, en otros casos, ha sufrido un proceso de destrucción por la imposición de la ideología colonial.

Las creaciones de orden político, religioso y económico, es decir, el Estado, la iglesia y la organización del trabajo, a las que Williams se refería como un conjunto de fuerzas de orden social, carecen de una interrelación

concreta, y responden más bien a eso que Cueva denomina una “totalización ilusoria”, mientras “la heteróclita realidad americana” permanece estática, por fuera de este sistema y, en cierta medida, como un residuo de otro tiempo, es decir, sin una interrelación sistemática.

El modo de producción, en el sentido amplio que le da Williams, se encuentra determinado, en este caso, no sólo por el factor económico, sino por una cultura, la modernidad, que ha terminado por imponerse como propia sin serlo. Es decir, que en este caso el proceso contradictorio y conflictivo de imposición de una cultura se da a un nivel que no sólo va de una clase a otra, sino de una nación a otra, en el siguiente orden: Europa, cuna de la modernidad, es la nación que impone su hegemonía a la América mestiza, y ésta intenta comunicarla –de forma mucho más violenta– a los pueblos originarios americanos, lo que provoca la destrucción de las culturas prehispánicas o un comprensible arcaísmo con el propósito de protegerse. Quizá el sentido de lo que entraña el colonialismo se encuentra reflejado en el análisis que hace Benjamín Carrión del mestizo: el hijo bastardo del español termina por convertirse en el cruel capataz o mayordomo de la hacienda, de tal forma que no es propiamente español, pero reproduce, y aún con más violencia, la ideología colonial.

Los conceptos de Weber nos permiten interpretar el problema de la cultura nacional de otra manera. Para Weber, la acción significativa, que en las sociedades modernas responde al racionalismo, es la que suscita un sentido o representa un sentido, o para ser más precisos, un sentir o un deber. Una creencia que se expresa en un “tipo ideal”, en una manera de ver el mundo o en una acción significativa, viene a determinar no sólo el pasado, sino el porvenir. El sentir o el deber de una sociedad vendrían a definir su destino. Dice Agustín Cueva, refiriéndose al sentir que subyace en el mundo mestizo:

Entre lo que conocemos del arte precolombino, seguro de sí, delicado y armonioso (o lo poco que sobrevive de cultura propiamente indígena), y las expresiones amorfas del primer peldaño de mestizaje, se abre un gran abismo de zozobra, incoherencia y alienación. Es la coyuntura en que dos culturas se neutralizan, se destruyen sin conseguir dar a luz una nueva, que algo signifique más allá de la negación. (2008: 154)

Si para Weber la cultura se organiza en base a presupuestos, a implícitos aceptados inconscientemente, lo que inferimos es que nuestra cultura tiene como fin último la negación, la neutralización de las propias creencias y de las creencias de los otros pueblos. Este rechazo brutal de un destino, o de otro destino que el de “vivir en la zozobra, incoherencia y alienación”, vendría a expresar un sentimiento fatalista, trágico, que da sentido a la expresión de Carrión de que “con el mestizaje inicia la tragedia”. En la medida en que la tragedia está dominada por la fatalidad, por el sin sentido.

La perspectiva de acción y de reflexión que Weber denomina axiológica, estaría determinada en nuestra cultura por una misión puramente destructiva, en la que no se adivina o acierta a distinguir eso que Cueva advierte en el arte precolombino, su seguridad en sí mismo. Pero así como la cultura mestiza niega el mundo prehispánico, niega también la cultura europea, pues aunque en un nivel aparente imita lo que se inventa allende los mares, su creencia, su sentir y su deber expresan un desarreglo, un rechazo hacia lo europeo—además, el Europeo expresa abiertamente su mofa por aquellos que pretenden imitarlo. En su intimidad, la cultura europea le resulta extraña al mestizo: es una forma de evasión de su realidad. Puede que, incluso, conscientemente se la acepte, pero en el sustrato axiológico, de los presupuestos, del sentir, los mestizos saben que no son europeos.

Si el destino, o el deber de la cultura mestiza, consiste en rechazar frontalmente el mundo prehispánico y soterradamente el europeo, ¿cuál es el núcleo de sentido que lo inspira a perseverar?

Para las sociedades mestizas, como las latinoamericanas, es una pregunta imposible de responder. Lo cierto es que no conocemos con exactitud cuáles son los elementos que podemos alterar de tal forma que nuestras instituciones adquieran la coherencia lógica que demandaba Echeverría en relación con la cultura: es decir, cuáles son los procesos de re-significación, de recreación de lo humano que nos permitan encontrar un lugar en el mundo. En el caso de las sociedades mestizas —de este pequeño género humano, como lo denominaba Bolívar— la identidad perdida es irrecuperable, porque tal identidad nunca ha existido. De ahí la dificultad para explicar nuestro pasado: “El ecuatoriano frecuentemente actúa, sobre todo en el extranjero, como si cargara en sus hombros o llevara inscrito en la frente una suma abrumadora de errores, defectos, caídas, disparates, históricos o personales, anulados o recientes, que llegan a saberse afuera” (Adoum, 2000: 114).

Pero así como la concepción de nuestro pasado y nuestro presente obedece a un sentimiento de frustración, de desarreglo, de error, la fe en el futuro, la necesidad de cambio, la ilusión de tener una cultura propia es patente en la mentalidad de los ecuatorianos. Dice Adoum: “Ocurre que en el inventario honesto de nuestros cromosomas culturales hallo una doble riqueza: nuestra identidad está constituida, en su mayor parte, por factores positivos que olvidamos en el fastidio de cada día, y apunta al futuro más que al presente” (2000: 120).

Posiblemente esos factores positivos de los que habla Adoum se refieran a la condición esquizoide, escapista, a la simulación de nuestra cultura barroca, de la que hablaba Echeverría, en la que nos empeñamos en negar el pasado y el presente, y que vendrían a ser una suma de disparates y errores, en donde apuntamos hacia un futuro nebuloso. Existiría una divergencia entre lo efectivo y lo potencial, entre lo que significó y significa la conquista y

colonialidad, y aquello que representa el mundo mestizo, la novedad, expresado como teatralidad.

Williams y Weber se refieren a un aspecto que nos parece crucial para reflexionar sobre los distintos niveles de hegemonía así como sobre el destino de nuestra sociedad. Si es cierto que existe un conjunto de sobredeterminaciones que imponen una hegemonía cultural, es verdad también, como lo enuncia Williams, que la historia la hacen los seres humanos, y que no existe una determinación absoluta de lo que son, o de lo que deben ser, sino justamente una sobredeterminación, una amplitud de factores que conducen la historia por diversos caminos. Inferimos que Williams y Weber se refieren a la libertad como la posibilidad de establecer nuevas relaciones de convivencia, como la creación de una vía concreta y alternativa a la hegemonía de una cultura sobre otra. En el caso de la cultura mestiza, no se podría hablar de recuperar una cultura, sino de inventar una. Esta invención implica una serie de acciones concretas, orientadas a generar nuevas instituciones y nuevas formas de acción, además de un nuevo conocimiento. Algo inédito. Dice Cueva:

Fue posible nacionalizar nuestra literatura, en parte gracias al provincialismo de la clase social a la que pertenecen los nuevos escritores; opuesto al cosmopolitismo del aristócrata, que se imponía también, como valor indiscutible, a los protegidos por la clase alta. Parafraseando a Medina Echevarría podríamos decir: criados estos escritores del 30 sin *nurses* ni *fraulein*, y educados en el país por profesores nacionales, su literatura refleja su situación vital. (2008: 84)

La situación vital de los escritores a los que se refiere Cueva, su provincialismo, reflejan una circunstancia inédita: en las novelas de Demetrio Aguilera los montubios hablan con los árboles, como en *Don Goyo* (1933), o en las de Icaza, el Chulla combate contra sus fantasmas (Majestad y Pobreza, Español e Indio) hasta encontrar su voz propia. Este reconocimiento de la situación vital tiene que ver con la libertad, no sólo con la libertad política, sino con la posibilidad de crear una cultura nueva, de re-significar el lenguaje universal de lo humano en un código nuevo. Creo advertir que esa libertad, ese afán creador se sostiene en la responsabilidad y en la necesidad, que como señala Weber, se encuentran ligados a la libertad. ¿Responsabilidad de qué, necesidad de qué? El provincialismo y el nacionalismo promueven, justamente, un sentir de responsabilidad con la tierra y con los hombres y mujeres del lugar. Aunque sería estrecho pensar que la creación de una nueva cultura se restringe a las exigencias concretas de su medio: en la medida en que una cultura encuentra formas de convivencia envía un mensaje de humanidad a las otras culturas, se inscribe en el lenguaje universal de lo humano.

Proyecciones contradictorias

Si la cultura refleja una necesidad vital, nuestra cultura, en sus expresiones más sobresalientes, expresa todavía una visión arcaica o evasiva. Un ejemplo de estas visiones escapistas o teatrales la representan los planes de gobierno de 2009 y 2013. Estos planes que, según la Constitución de 2008, sirven de fundamento a las políticas y estrategias del gobierno, constan de varios capítulos en los que se indica, entre otras cuestiones, la forma en la que el plan fue concebido, las orientaciones éticas, los antecedentes históricos, las proyecciones de diverso orden (económico, social, político, etc.). Pero, sin duda, la parte central de estos planes es la que se refiere a su paradigma o base epistemológica, en la que se habla del Buen Vivir.

Los paradigmas que sostienen estos planes provocan sorpresa: mientras el primero plantea un cambio radical, de resonancias civilizatorias, el segundo enarbola una bandera conformista, que parece subvertir en su base el primero. Dice el plan de 2009: “Siguiendo el nuevo pacto de convivencia afirmado en la constitución de 2008, este plan propone una moratoria de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto de Buen Vivir” (18). En el plan de 2009 lo que se planteaba era un salto fuera del concepto de modernidad, en la medida en que modernidad y desarrollo son sinónimos relativos. Tomada de los pueblos indígenas la idea de Buen Vivir orientaba una política que, sin embargo, iba a carecer de herramientas teóricas y aplicaciones reales. La sobredeterminación, compleja suma de relaciones materiales que Williams identificaba con una cultura, implicaba que para aplicar la noción de Buen Vivir existieran un conjunto de formas específicas que la hicieran viable: instituciones políticas, educativas, económicas. Pero ese conjunto de expresiones concretas apenas sobreviven en las culturas indígenas, y no existen en la cultura mestiza. Además, no solo quienes huyen del mundo indígena han criticado las propuestas del Sumak Kawsay o Buen Vivir, sino también quienes ven tales propuestas como una usurpación del estilo de vida de sus comunidades. Dice Atawalpa Oviedo, “[...] el Sumak Kawsay es un camino propio, con principios auténticos y arquetipos particulares, no puede ni debe convertirse en un brazalete indígena de ninguna revolución” (45). De donde se infiere que para identificar el aspecto significativo de nuestra cultura, lo que hace el plan es tomar prestado de las culturas indígenas aquello que las constituye a ellas.

El problema central de la cultura mestiza es inventarse un destino. A nivel de la presuposición de la que habla Weber, el sentir o el deber del Buen Vivir resulta ajeno a las acciones cotidianas y a las de orden histórico de nuestro pueblo. Para establecer un destino nacional hay que comprender cuál es el “tipo ideal”, o el modo de pensar de una sociedad: su visión del mundo. No se puede utilizar como guía una creencia que el pueblo previamente no ha hecho propia: los pueblos indígenas, con una mitología y una organización del

trabajo propias, viven efectivamente en un sentir o deber que se aproxima al Buen Vivir, pero los mestizos son ajenos a esta axiología. Mientras en los pueblos indígenas andinos la propiedad de la tierra es comunitaria, en los mestizos la propiedad es individual. ¿Se puede hablar de Buen Vivir en los mestizos sin alterar este aspecto fundamental?

Una de las dificultades para la comprensión del concepto de Buen Vivir consiste en que este principio debe ser continuamente explicado a la sociedad mestiza. A un concepto que define la trayectoria de una cultura no le hace falta ser explicado. Existe ya en el sentir o el deber de esa sociedad. Sin embargo, un paralelismo del Buen Vivir ha sido elaborado por Francois Houtart en su análisis y defensa del cooperativismo, y de manera particular, de la agricultura campesina familiar. Esta traducción del concepto de Buen Vivir a la cultura mestiza –que implica nuevas formas de organización, producción y consumo- ha sido completamente marginal para el gobierno. El mismo Houtart señalaba que el gobierno ha optado por apoyar la agricultura capitalista de gran escala abandonando completamente la agricultura campesina. Dice Houtart:

En conclusión, podemos afirmar que en el Ecuador existen posibilidades para una Agricultura Campesina, pero están dispersas, poco apoyadas institucionalmente y en peligro de disminución frente a un doble fenómeno. En primer lugar una política agraria que privilegia la exportación en función de una concepción puramente macroeconómica de la nueva matriz productiva; en segundo lugar una lucha contra la pobreza rural que no promueve el apoyo a la Agricultura Campesina Familiar, sino que privilegia una cierta redistribución de los ingresos sin una transformación de la estructura agraria. Esta política puede ser eficaz a corto plazo, pero genera graves problemas ambientales y sociales a mediano y largo plazos, además de que no crea actores, sino clientes. (2014: 176)

El plan de 2009 se fundaba en el Buen Vivir, cuando hubiera sido más coherente con nuestra cultura hablar de cooperativismo y de agricultura campesina familiar. Y, de haberse seguido el plan, se hubiera apoyado la agricultura campesina y familiar, entre otras formas organizativas. La *mea culpa* de esta inconsistencia aparece en la contradictoria formulación del plan de 2013:

El Buen Vivir no postula el no desarrollo, sino que aporta a una visión distinta de la economía, de la política, las relaciones sociales y la preservación de la vida en el planeta. El Buen Vivir promueve la búsqueda comunitaria y sustentable de la felicidad colectiva, y una mejora de la calidad de vida a partir de los valores. (2009: 23)

En el plan de 2009, el Buen Vivir, reemplazaba al desarrollo y en el de 2013 los dos conceptos conviven. Resulta problemático pensar que la noción de desarrollo, hegemónica en distintos niveles —de Europa a América y de esta a los pueblos indígenas— pueda convivir materialmente con la de Buen Vivir. El conjunto de factores que configuran nuestra cultura, y que dan forma a instituciones, lenguajes y hasta a nuestras más pequeñas expresiones, se encuentran dominadas por una invención europea, modernidad, capitalismo o desarrollo, y cualquier reinención de nuestra identidad implica una crítica a esta cultura europea, en tanto impone su hegemonía sobre nuestra existencia concreta, y sobre la de los pueblos indígenas. Pero al adoptar dos visiones para una sola cultura, lo que se está haciendo es incurrir en aquello que señalaba Echeverría como un rasgo de las culturas barrocas: su esquizofrenia. En lugar de optar por el tercero excluido, el plan se instala en una tensión bizarra digna de Cantinflas: “El Buen Vivir no postula el no desarrollo”. Con esta doble negación lo que se quiere decir es que el Buen Vivir se identifica, parcial o totalmente, con el desarrollo.

Para plantearlo en otros términos: tanto el desarrollo como el Buen Vivir parten de valores, creencias, presuposiciones distintas, y, en ciertos aspectos, como la organización del trabajo, o el beneficio individual y colectivo, estas concepciones se oponen abiertamente. La aparente convivencia sólo es posible a través de una crítica al desarrollo, o separando estas dos posibilidades culturales: en los hechos ya existe tal separación, porque pueblos arcaicos de la Amazonía y los Andes se resisten a la hegemonía de la modernidad sobre su cultura.

Pretendemos ser unos “adelantados”, huyendo del presente y despojándonos del pasado. La idea progresista del desarrollo es falaz, porque lo cierto es que no podemos ir hacia un destino que en los hechos ya conocemos. Para nosotros el desarrollo es lo que ha sido impuesto por Europa, y si queremos inventar un destino propio, debemos criticar esa idea y sus expresiones concretas de dependencia y dominación. No podemos ir hacia el desarrollo, porque ya vivimos en él.

Dice el plan de 2009, refiriéndose de forma crítica a la idea de desarrollo: “Prima una concepción del desarrollo como modernización y crecimiento económico, que se mide a través de las variaciones del PIB” (2009: 17), mientras en el Plan de 2013 se señala que existe una “falta de asociación entre crecimiento económico y mejora de la calidad de vida” (22).

Mientras el primer plan elaboraba una crítica del discurso y la realidad dominantes, que se refieren al desarrollo, en el segundo se plantea la necesidad de partir desde la aceptación del desarrollo, en su versión socialista. Creemos que se vuelve necesario constatar que las sobredeterminaciones por medio de las cuales funciona nuestra sociedad, y que incluyen lo económico, son una “totalización ilusoria”, como decía Cueva, carente de relación concreta con nuestra existencia: una ideología, una evasión que nos hace

marchar constantemente al desarrollo cuando lo que significa el desarrollo ya lo estamos viviendo. Entiendo que al referirse al desarrollo como crecimiento económico y como mejora de la calidad de vida, lo que se pretende es alcanzar la supuesta prosperidad y felicidad de las potencias centrales. Pero tal cosa resulta imposible si en lugar de partir de nuestra “situación vital”, y de buscar una re-significación creativa del lenguaje de lo humano, intentando un habla propia, un sentir propio, unas instituciones creadas por nosotros, nos conformamos con adoptar las soluciones que Europa ha encontrado para sus propios problemas y que a nosotros no nos son útiles. Ya lo decía Simón Rodríguez: miren la Europa cómo inventa, y la América cómo imita. Es más, tales soluciones nos son perjudiciales, en la medida en que la explotación del hombre y la naturaleza que tuvo lugar en Europa se encontró ligada a procesos políticos de emancipación, a la construcción de estados poderosos, a una dinámica imperial que persiste, a cambios en todos los aspectos de la vida, de ahí viene su aparente felicidad; para nosotros, la explotación del hombre y la naturaleza carece de interrelación con procesos políticos de autodeterminación, con la proyección de un estado sólido, con un trato igualitario en la arena internacional, con cambios que nosotros seamos capaces de generar², y, últimamente, es imprudente en tanto existe una crisis ecológica y civilizatoria. Se impone un desarreglo entre lo que fuimos, somos y lo que aspiramos: lo efectivo y lo potencial a lo que se refería Echeverría, se desencuentran. Se privilegia, además, como dice Houtart, el corto plazo, el crecimiento económico, la redistribución y el clientelismo.

Pensamos que encontrar un camino propio implica, sobre todo, reflexionar sobre la experiencia vital, aprender de la naturaleza y gentes que nos rodean. No obstante, los proyectos que ha elaborado el gobierno reflejan desconocimiento y desesperación por dar forma a lo que carece de ella.

Conclusiones: ¿Colonia en la revolución?

Creemos que la comparación entre dos planes del mismo gobierno refleja, en parte, nuestra ambigua existencia en tanto cultura. Sin embargo, resulta sobre todo preocupante que, mientras en el primer plan se rechazaba el colonialismo, en el segundo esa palabra desaparece. Quien conoce la realidad ecuatoriana sabe que no hemos encontrado una solución al colonialismo. Se apela, por tanto, a la mala memoria, de la que padecemos, para olvidar que en algún momento criticamos el colonialismo y, ahora, jugaremos bajo sus reglas.

² En otro artículo, *Panorama de la política exterior ecuatoriana* (2007-2013) nos interrogábamos sobre las causas que han provocado el estancamiento de la integración latinoamericana, centrándonos en el caso de Ecuador. Los países latinoamericanos no cuentan con un mercado común, ni con instituciones financieras propias. En los últimos meses Ecuador ha restablecido sus relaciones con el FMI, dejando en el aire el proyecto del Banco del Sur.

Advirtamos que el principal de nuestros males es, sin duda, esa “aberración”, como la llama Cueva, de aspirar a una forma de vida que permanece ajena a nuestra situación vital. El problema del mestizo radica justamente en no reconocer el pasado —la colonialidad— como algo presente. En este sentido no solo nos referimos al nuevo discurso del Socialismo sino al uso del Buen Vivir: evasión en el primer caso, arcaísmo en el segundo. El problema de la cultura, es decir, de la convivencia en sus diversos matices, pretende resolverse con fórmulas, y no a partir del reconocimiento de nuestra experiencia viva.

Aunque el primer plan se dedicaba a criticar el colonialismo, su rechazo parecía apoyarse en el aire; no se puede desmontar un concepto sin antes contrastarlo con la realidad. Y la realidad era que nuestra dinámica era justamente la de una nación colonizada, que carecía de una dinámica de recreación basada en sus experiencias y necesidades. El plan debía proponer una identidad realizable, que respondiera a la experiencia de una colectividad que, hoy mismo, vive en su gran mayoría en las ciudades.

Por otro lado, la idea de desarrollo implica, en su acepción ya conocida en Europa, explotación de la naturaleza y de los hombres. El horizonte que hoy nos planteamos supone seguir, de una u otra manera, un camino que han recorrido las naciones europeas, y que, entendámoslo, nosotros no podemos repetir. Se hará evidente un colonialismo interno, en la medida en que explotemos hombres y recursos, y un colonialismo externo, en tanto nuestro lugar en la división internacional del trabajo difícilmente se verá alterado, ya que el petróleo y los monocultivos se encuentran orientados hacia el mercado exterior y eso, tal como están las cosas, no va a cambiar. Para innovar en la producción, cabría comprender la palabra producción en un sentido amplio, que implica instituciones, políticas, relaciones sociales, etc.

El camino hacia el desarrollo no es un camino propio, es una experiencia histórica que tuvo sus orígenes en Europa. No obstante la hegemonía de este concepto, es necesario que tracemos un itinerario propio, que puede adaptar ciertos beneficios del desarrollo, pero no someterse a él. El desarrollo se convierte por tanto en una fórmula, y está lejos de ser la búsqueda de un proyecto propio, nacional.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto, (ed.) (2009), *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Quito. Ecuador, Ed. Abya-yala.
- ADOUM, Jorge Enrique, (2000), *Ecuador: señas particulares*, Quito. Ecuador, Eskeletra.

- CARRIÓN, Benjamín, (2010), *Plan del Ecuador*, Quito. Ecuador, Ministerio de Educación.
- CUEVA, Agustín, (2008), *Entre la ira y la esperanza*. Quito, Ecuador, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el libro y la lectura.
- CONSEJO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN, (2009), *Plan nacional para el buen vivir 2009-2013: construyendo un Estado plurinacional e intercultural*. Quito, Ecuador, SENPLADES.
- CONSEJO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN, (2013), *Plan Nacional Buen Vivir 2013-2017 : todo el mundo mejor*, Quito, Ecuador, SENPLADES.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, (1995), *Definición de la Cultura*. México DF, México.
- _____ (1998) *La modernidad de lo barroco*, México DF, México.
- GARCIA, Marco, (2012), <<Sobre el concepto de cultura política en Bolívar Echeverría>>, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 43, mayo 2012, pp. 33-46.
- HOUTART, François, (2014), <<El desafío de la agricultura campesina para el Ecuador>>, en Cuvi, Juan, (ed.), *La restauración conservadora del correísmo*, Quito, Ecuador, Montecristi Vive, pp. 167-177.
- WEBER, Max, (2006), "Essais sur la theorie de la sciense, Deuxième essai", *Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture*. http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/essais_theorie_sciense/Essais_sciense_2.pdf (Fecha de visita: 10-04-2015)
- WILLIAMS, Raymond, (1980), *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.